

LA RÉCEPTION D'AVICENNE (IBN SINA) CHEZ DUNS SCOT

Gérard Sondang

SÍNTESE – Indo além do que já fora dito por E. Gilson, e por vezes discordando dele, o autor mostra a importância de Avicena em alguns temas fundamentais da metafísica de Duns Scotus. Entre eles, a questão do objeto da metafísica, a da univocidade do ser e a da natureza comum.

PALAVRAS-CHAVE – Avicena e Duns Scotus. Objeto da metafísica. Univocidade do ser. Natureza comum.

ABSTRACT – The author shows the importance of Avicenne in some fundamental subjects of Duns Scotus' metaphysics. In his work he goes beyond E. Gilson, and sometimes he disagrees of him. Between the studied themes one can find the questions of metaphysics' subject, of the univocity of being and of the common nature.

KEY WORDS – Avicenne and Duns Scotus. Subject of philosophy. Univocity of being. Common nature.

Etat de la question

La question des rapports entre Avicenne et Duns Scot ne semble pas avoir fait l'objet d'une étude approfondie depuis l'article déjà ancien d'Etienne Gilson, «Avicenne, le point de départ de Duns Scot». Dans cette étude, l'historien médiéviste soutenait que Duns Scot aurait conçu l'être sur le modèle de l'essence telle que la conçoit Avicenne, c'est-à-dire pure ou 'indifférente' à l'égard de toute modalité. Mais cette affirmation de Gilson était erronée, car il est impossible que l'être soit une essence ou une quiddité, puisqu'il n'a pas de quiddité, et impossible également de le concevoir sur le modèle d'une essence, puisque, pris comme transcendant, l'être n'entre pas dans un genre (ce qui est déjà l'opinion d'Aristote, bien qu'il n'utilise pas le terme 'transcendant'). Du reste, Gilson lui-même n'a pas réitéré cette affirmation dans son livre classique, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*. Par contre, il réaffirme, à juste titre cette fois, qu'Avicenne est une source primordiale de Duns Scot, et que tout commentateur de Duns Scot doit avoir les livres d'Avicenne sur sa table de travail, comme c'était très probablement le cas du Docteur Subtil lui-même.

Université Blaise-Pascal, Clermont, France, et Centre d'études des religions du Livre (CNRS, UMR 8584).

Si l'on considère la littérature plus récente, l'on constate également que les rapports entre Avicenne et Duns Scot sont souvent négligés. Dans son livre *L'art des généralités*, Alain de Libera étudie la conception avicennienne de l'universel, très différente de celle d'Aristote. Il montre comment cette conception a son origine lointaine chez Alexandre d'Aphrodise, du moins en partie, mais n'étudie pas ceux qui, après Avicenne, reprendront sa théorie novatrice de l'universel. Or le principal d'entre eux est certainement Duns Scot, comme j'essaierai de le montrer. Dans une étude récente également, «Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina», Jean Jolivet examine le contexte dans lequel Avicenne a conçu son ontologie, un contexte marqué par diverses controverses opposant les théologiens musulmans d'écoles rivales, notamment sur le point de savoir comment Dieu connaît les choses qui ne seront pas créées, et quel est leur statut dans l'intelligence divine. A la fin de son étude, Jolivet indique en quelques mots la postérité de ce problème dans l'histoire de la philosophie. Mais s'il évoque Thomas d'Aquin ou Leibniz, il ne mentionne pas Duns Scot. Pour terminer cette brève recension, citons un livre tout neuf, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, qui vient de sortir chez Blackwell. L'auteur de la section sur Avicenne, David B. Russell, conclut son étude par un regard sur la postérité d'Avicenne en Orient et en Occident. En Occident, il s'attache au cas de Thomas d'Aquin, mais ne dit pas un mot de Duns Scot. Il faut cependant mentionner pour finir deux articles récents, indices d'une orientation nouvelle, l'un de Jean-Michel Counet, «Avicenne et son influence sur la pensée de Jean Duns Scot», l'autre de Thérèse-Anne Druart, «Avicenna's Influence on Duns Scotus' Proof for the Existence of God in the *Lectura*», publiés dans les Actes du colloque *Avicenna and his Heritage*, qui s'est tenu en 1999 à Louvain, en Belgique.

Au terme de ces remarques préliminaires, l'on peut dire que les rapports entre Avicenne et Duns Scot constituent pour l'historien français de la philosophie un sujet nouveau et inédit, si l'on met à part le livre de Gilson, qui reste une référence, bien qu'il date de 1952. Cela est probablement dû à la situation des études médiévales en France. Au CNRS, les études avicenniennes se poursuivent avec succès, mais la jonction avec les études scotistes n'a pas encore été opérée. Il est donc hasardeux pour quelqu'un qui n'est pas un spécialiste d'Avicenne de prendre l'initiative de le rapprocher de Duns Scot. En effet, lorsque l'on découvre des analogies qui n'ont pas été remarquées, le risque est de les surévaluer en leur accordant trop d'importance. Pour diminuer ce risque, dans ma lecture des écrits de Duns Scot je me limiterai (à une exception près) aux passages dans lesquels celui-ci se réfère directement à Avicenne, le cite explicitement, et déclare ouvertement se ranger à ses côtés, même s'il aménage les vues de ce dernier pour les faire coïncider avec les siennes. Ces textes sont d'ailleurs si nombreux que je ne pourrai les utiliser tous.

Le domaine de recherche, la métaphysique

Vers quel domaine faut-il se tourner pour examiner le problème posé? Est-ce la théologie, la cosmologie, l'angéologie, l'anthropologie, la métaphysique ou un autre domaine encore? Ce n'est pas la théologie, car le Dieu d'Avicenne, fortement influencé par l'apocryphe *Théologie d'Aristote*, qui est un plagiat de Plotin, n'est évidemment pas le Dieu un et trine de Duns Scot. Ce n'est pas non plus la cosmologie, c'est-à-dire en l'occurrence la doctrine de la Création. Dans ce domaine, en effet, ce ne sont pas des analogies que l'on observe entre les deux philosophes, mais des oppositions: d'un côté, ce que l'on a appelé le 'nécessitarisme gréco-arabe', de l'autre l'idée chrétienne selon laquelle la Création est un acte libre et non-nécessité de la part du Créateur. En matière d'angéologie, Avicenne pose qu'il ne peut exister qu'un seul ange par espèce. Sur ce point, il est suivi par Thomas d'Aquin¹ mais critiqué par Duns Scot, lequel montre comment il est possible que chaque ange, quoique incorporel, soit une créature singulière. L'anthropologie de Duns Scot, quant à elle, est avant tout une psychologie, et cette psychologie, inspirée du modèle trinitaire, est essentiellement augustinienne. Ce n'est donc pas dans ce secteur qu'il faut chercher. Reste la métaphysique. Effectivement, l'influence d'Avicenne sur Duns Scot s'est exercée dans le domaine de la métaphysique principalement. Non seulement dans la métaphysique elle-même, c'est-à-dire la doctrine de l'être, mais également dans les domaines qui sont directement liés à la métaphysique, en premier lieu la théorie des Universaux. Le texte d'Avicenne que j'utiliserai sera donc sa *Métaphysique*, quatrième partie du *Kitab al Shifa*. Je me référerai soit à l'édition latine, soit à une traduction française du texte arabe, soit à une traduction allemande de ce même texte arabe, pour comparaison.

Comment ce livre du philosophe persan est-il venu dans les mains de Duns Scot? Rappelons seulement qu'il fut traduit en latin au XII^{ème} siècle par Gundisalpinus, archidiacre de Tolède. Il est déjà connu d'auteurs antérieurs à Saint Thomas et Duns Scot, par exemple Guillaume d'Auvergne. L'on peut même dire que la *Métaphysique* du *Shifa* était au treizième siècle un ouvrage populaire dans les milieux universitaires latins, chez les 'artistes' comme chez les théologiens. Le *dictum praeclarum* d'Avicenne, sur lequel je reviendrai, *farasiyya farasiyya faqat*, en latin *equinitas est equinitas tantum*, était tourné en adage chez les maîtres comme chez les étudiants.

La métaphysique comme science divine (Avicenne) et comme science transcendante (Duns Scot)

La métaphysique d'Avicenne est une partie du *Kitab al Shifa*, qui veut dire *Le livre de la guérison*, *Das Buch der Genesung der Seele*. Ce n'est pas un commentaire de la métaphysique d'Aristote, comme ceux que Ibn Rosh'd (Averroès) a

¹ Cf. Etienne Gilson, *Le thomisme*, pp. 215-216.

laissés, mais un ouvrage dans lequel l'auteur expose sa pensée personnelle, bien qu'il utilise abondamment les concepts aristotéliens. L'intention d'Avicenne apparaît déjà dans le titre de l'ouvrage. Il s'agit pour lui de guérir l'intelligence humaine de ses erreurs par l'administration de la vérité, en la conduisant progressivement à reconnaître l'existence d'un Premier Principe de toutes choses. Ce qu'Avicenne propose dans cet ouvrage n'est pas le 'Retour' espéré des Musulmans, mais en quelque sorte un salut par la connaissance. Cette intention thérapeutique n'est pas surprenante de la part de ce penseur, qui fut d'abord un médecin avant de devenir un philosophe (l'importance de sa somme médicale, le *Kanun*, est bien connue des historiens de la médecine). Pour Aristote, la métaphysique était la philosophie première. Elle l'est aussi pour Avicenne, mais il ajoute quelque chose, qui modifie l'orientation de cette science. C'est que pour lui la métaphysique est 'la science divine'. Cela ne veut pas dire que l'objet de la métaphysique est Dieu, mais que Dieu, dont le nom philosophique est le Premier Principe, est le but de la métaphysique ou plutôt celui du métaphysicien. Certes, Aristote a posé que la métaphysique est en un sens une théologie (à cet égard Averroès est un commentateur fidèle), mais il n'a pas conçu la métaphysique comme un exercice, ou une 'méditation' (du latin *meditari*) visant à s'approcher du Dieu vrai.

L'un des ouvrages de Duns Scot, sans doute l'un des derniers qu'il écrivit, s'appelle précisément *De primo principio*, c'est-à-dire *Traité du premier principe*. Dans cet ouvrage, comme dans l'*Ordinatio*, qui est en quelque sorte sa somme théologique, Duns Scot reprend à son compte le projet avicennien, qui est de prouver Dieu par la métaphysique. Ce qui montre bien qu'il suit délibérément Avicenne sur ce point, c'est qu'il avait le choix. En effet, il pouvait s'engager dans la voie d'Averroès, lequel, à la suite d'Aristote, prouve Dieu par le mouvement (c'est l'une des voies de Thomas d'Aquin également). Or, pour Duns Scot, prouver Dieu par le mouvement, c'est le prouver par la physique. Mais si la physique peut montrer l'existence d'un Premier Moteur, elle est insuffisante pour prouver l'existence d'un Premier Principe. En effet, le Premier Moteur donne le mouvement au monde, tandis que le Premier Principe est à l'origine même de l'existence du monde. En connaissance de cause, Duns Scot s'écarte donc d'Averroès pour se ranger derrière Avicenne: sa preuve de Dieu sera une preuve par la métaphysique, et non par la physique². Cette décision de Duns Scot aura d'importantes conséquences pour l'histoire ultérieure de la métaphysique. Descartes, par exemple, voudra lui aussi prouver Dieu par la métaphysique, dans ses *Méditations métaphysiques* notamment.

² «Ce que dit le Commentateur est faux, à savoir que le sujet de la métaphysique est la substance séparée, que son existence est prouvée par la physique (*scientia naturalis*), et qu'elle ne peut être prouvée par une autre science parce qu'elle ne peut être prouvée que par le mouvement (...), car il est possible de prouver autrement que par le mouvement, et de meilleure façon, que Dieu est, qu'il est nécessaire, qu'il est un; en effet, ce peut être prouvé par l'acte et la puissance, qui relèvent de la compétence du métaphysicien» (Prologue de la *Lectura*, p. 180).

L'objet de la métaphysique est l'être en tant que tel mais, afin de prouver Dieu par les moyens de la métaphysique, Duns Scot doit faire subir au concept de l'être deux importantes modifications. La première consiste à poser que le concept de l'être est nécessairement univoque, c'est-à-dire se dit au même sens de tout ce dont il se dit. La seconde est de concevoir l'être comme transcendant, c'est-à-dire antérieur ou supérieur aux catégories aristotéliennes (plus exactement comme n'ayant pas de genre au-dessus de lui). Dès lors, l'être cesse d'être limité à la substance, puisqu'il s'étend au-delà, jusqu'à Dieu lui-même, et la métaphysique est appelée par Duns Scot «science transcendante³». Dans cette science, les «passions convertibles» de l'être (l'un, le vrai, le bon) et, plus encore, les «passions disjointes» sont utilisées pour faire la preuve du Premier Principe. En effet, l'être se divise sans reste en être créé et incréé, contingent et nécessaire, fini et infini, etc. Dans chacun de ces couples antithétiques, l'un des membres peut être appelé faible – c'est l'être créé, ou contingent, ou fini –, et l'autre fort – c'est l'être incréé, ou nécessaire, ou infini. Or le membre faible de la disjonction implique le membre fort, mais non pas inversement: s'il existe des êtres créés, il existe un être incréé; s'il existe des êtres finis, il existe un être infini. L'on remarquera que cette inférence suppose que l'on se place au plan de l'être transcendant, et non pas au plan de l'être empirique, puisqu'une expérience de l'incréé et de l'infini est impossible à l'homme *pro statu isto*.

Il ne semble pas qu'Avicenne ait lui-même utilisé la méthode des passions disjointes. Sur ce point, le véritable prédécesseur de Duns Scot est sans doute Guillaume d'Auvergne (si peu connu des Français, et d'abord des Auvergnats). L'on peut par contre se demander si Avicenne a conçu l'être comme un concept univoque. Ce qui est certain à tout le moins, c'est que l'un des arguments principaux de Duns Scot en faveur de l'univocité du concept de l'être se trouve déjà chez Avicenne. C'est le célèbre argument par le concept certain et le concept douteux. Si l'être doit être univoque, il faut qu'il se dise au même sens de toutes choses, par conséquent de la substance et de l'accident. Or cette idée allait contre l'enseignement traditionnel. En effet, il était d'usage de dire que les accidents ne sont pas des êtres, mais quelque chose des êtres ou dans les êtres: *accidentia non sunt entia sed entium*. L'argument de Duns Scot par les deux concepts consiste à observer qu'il y a des choses dont on est certain que ce sont des êtres, mais dont on ne sait pas si ce sont des substances ou des accidents. Par exemple, la lumière. Est-ce une substance ou bien un accident? L'on peut en douter, mais il est certain à tout le moins que la lumière est un être ou une entité réelle. Or cet argument se trouve dans la Métaphysique du *Shifa*, bien que l'exemple soit différent⁴. Il est donc légitime de penser que la conclusion de cet argument est aussi chez Avicen-

³ «... Quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus» (In Metaph., St. B. III, 9).

⁴ «... Sicut ille qui dixit quod certitudo entis est quod vel est agens vel patiens: quamvis haec divisio sit entis, sed tamen ens notius est quam agens vel patiens. Omnes enim homines imaginant certitudinem entis, sed ignorant an debeat esse agens vel patiens;» (Métaph. V, 1; Van Riet 33).

ne, à savoir qu'un accident peut être considéré comme un être de même qu'une substance, bien qu'il existe un ordre entre substance et accident.

Plus important pour le métaphysicien qui veut prouver le Premier Principe est le fait qu'il est possible de concevoir l'être comme univoque à Dieu et à la créature, au sensible et à l'intelligible. Or Duns Scot ne doute pas qu'Avicenne a conçu un concept de l'être indifférent au sensible et à l'intelligible, c'est-à-dire un concept ayant une extension plus large que celui d'Aristote. Pour Aristote, en effet, l'intellect humain est naturellement ordonné à la connaissance de la quiddité des choses sensibles. Au contraire, Avicenne pense que l'intellect humain est ordonné à la connaissance des «substances séparées», Dieu et les Intelligences. Il faut donc que l'être, qui est l'objet premier et adéquat de l'intellect, ne soit pas limité au sensible mais inclue le supra-sensible. Duns Scot note que sur ce point Avicenne a subi l'influence de la 'secte' dont il était membre «en quelque façon», c'est-à-dire la religion musulmane.⁵

Avant de revenir au problème de l'être, considéré en lui-même, l'on peut établir un autre rapprochement entre Duns Scot et Avicenne dans la preuve du Premier Principe, par la cause cette fois. L'on sait que, dans le *Traité du premier principe*, Duns Scot veut établir la primauté du premier par la triple voie de l'efficience, de l'éminence et de la finalité, bien que la voie de l'efficience ou de la causalité joue un rôle plus important que les autres. Dans cette voie, le métaphysicien prend son point de départ dans l'existence d'effets contingents pour remonter à leurs causes, elles-mêmes effets de causes antérieures, jusqu'à atteindre finalement une cause première incausée. Or, si une régression à l'infini est possible dans le cas de causes 'accidentellement ordonnées', comme la succession des individus dans l'espèce, elle est impossible dans celui de causes 'essentiellement ordonnées'. Et Duns Scot de citer Avicenne, qui, au chapitre 5 de la *Métaphysique*, livre VI, a prouvé que l'infinité numérique est accidentelle chez les individus d'une espèce (p. 60).

En conclusion de ce premier point, l'on peut affirmer que Duns Scot suit Avicenne quand il veut prouver le Premier Principe par la métaphysique, bien que les différences entre les deux penseurs ne soient pas négligeables. Toutefois, puisque mon sujet sont les analogies et non les divergences, je me limiterai à en indiquer deux seulement. Premièrement, Duns Scot distingue très nettement la métaphysique ou théologie naturelle de la théologie révélée, car l'objet de la première est l'être, et celui de la seconde Dieu, de sorte que, sans la Révélation, la métaphysique ne peut nous faire connaître Dieu, si ce n'est «sous des raisons communes aux choses sensibles et aux choses insensibles». Deuxièmement, Duns Scot n'envisage jamais un salut par la connaissance, comme semble l'avoir voulu

⁵ «Il faut nier ce qui est assumé, à savoir qu'il est connu naturellement que l'être est l'objet premier de notre intellect, cela dans son indifférence complète par rapport au sensible et au non-sensible, et qu'Avicenne dit que cela soit naturellement connu. En effet, il a mêlé sa religion – qui était celle de Mahomet – à la philosophie, etc.» (Prologue de l'*Ordinatio*, p. 58-59).

Avicenne. La raison en est que, pour le Franciscain, la théologie est principalement une science pratique et non pas spéculative.

L'être comme intention première (Avicenne) et comme objet premier de l'intellect (Duns Scot)

Si l'on considère maintenant la métaphysique comme une science en soi, l'on peut dire qu'Avicenne introduit deux innovations majeures. La première est relative à l'être, la seconde à l'essence. C'est la seconde qui est la plus importante pour Duns Scot, me semble-t-il, et c'est pourquoi je m'y arrêterai plus longtemps.

La première innovation consiste à poser que l'être est une intention première et un concept primitif. «Nous dirons: l'existant (*al-mawjud*), la chose et le nécessaire [sont tels que] leurs 'intentions' (*ma'ani*) se dessinent dans l'âme d'un dessin premier; dessin qui n'a pas besoin d'être acquis à partir d'autres choses plus connues qu'elles» (Anawati, p. 106). Ou encore, «les choses les plus aptes à être appréhendées par elles-mêmes sont celles qui sont communes à toutes choses comme l'existant, la chose, l'un, etc». Certes, Aristote a dit qu'«il n'y a rien d'autre qui puisse être attribué universellement à tout ce qui est ou est un, à l'exception de l'Etre et de l'Un mêmes» (*Métaph.* B, 4, 1001a 27-29), de sorte qu'Avicenne semble ici réciter le Philosophe. Mais ce n'est qu'une apparence. En effet, cette proposition figure dans l'exposé de la onzième aporie du livre B, de sorte qu'elle ne peut être considérée comme l'expression d'une doctrine positive. En effet, Aristote poursuit aussitôt: «Mais si l'on veut qu'il existe un Etre en soi et un Un en soi, une grande difficulté sera de comprendre comment quelque chose pourra exister en dehors de l'Etre et de l'Un, je veux dire comprendre comment les êtres seront multiples». Il est vrai qu'Avicenne, puis Duns Scot feront face à une difficulté similaire, lorsqu'il s'agira de savoir si l'un est strictement convertible avec l'être (il ne l'est pas, puisque la *ratio* de l'un n'est pas formellement la *ratio* de l'être), mais l'aporie ne concerne pas à leurs yeux le concept de l'être pris séparément. En effet, comme – grâce à Aristote – ils sont loin de la pensée d'un Speusippe ou d'un Parménide, ils ne se demandent pas s'il existe un Etre ou un Un en soi. Ils conçoivent l'être non pas en soi, mais à partir de sa notion qui est dans l'âme, ce qui est tout différent. Il ne suit pas de là que l'être soit une notion subjective, évidemment, car qu'y a-t-il de plus objectif que ce qui est? Il suit que l'être ne peut être un objet que pour la pensée, car c'est seulement dans la pensée qu'il possède l'unité par laquelle il est prédicable de toutes les quiddités. Ces deux aspects ressortent clairement quand Duns Scot dit que l'être est un *obiectum reale*. En second lieu, l'on chercherait en vain chez Aristote l'idée selon laquelle la notion de l'être est une notion primitive, qui ne peut être expliquée à partir de quelque chose de plus connu. Si cette notion, dit Avicenne, n'est pas déjà imprimée dans la pensée, il est impossible de la faire connaître au moyen de mots ou

de signes, car les signes ne peuvent rien faire de plus que d'exciter la pensée à concevoir une notion qui est déjà présente en elle.⁶

Ces innovations d'Avicenne sont des vérités incontestables, et il n'est pas étonnant qu'elles aient été accueillies favorablement tant par Thomas d'Aquin⁷ que par Duns Scot et d'autres métaphysiciens médiévaux. Ainsi, Duns Scot pose que l'être est l'objet premier, naturel et adéquat de l'intellect. Premier, parce que c'est un concept simplement simple (*simpliciter simplex*), c'est-à-dire inanalysable en concepts plus simples. Naturel, parce qu'il est formé par l'esprit naturellement, c'est-à-dire nécessairement et non pas volontairement. Adéquat, parce que tout ce qui excède ce concept est inintelligible pour l'être humain. Le Docteur Subtil apporte toutefois quelques précisions qui ne sont pas dans Avicenne. Tout d'abord, le concept de l'être est une «abstraction ultime», dit-il, ce qui implique qu'il n'est pas inné.⁸ Ce qui est conçu par ce concept est quelque chose d'indistinct, comparable à la signification d'un mot avant définition de la chose signifiée, mais il est conçu par un acte distinct de l'esprit (ou bien il est conçu *in toto*, ou bien il n'est pas conçu du tout). Par ailleurs, Duns Scot ne pose pas la chose, *res* (ar. *al-shay*), comme un concept primitif, distinct de celui de l'être, ce qui semble justifié car ils feraient double emploi, et il n'admettrait pas non plus que le 'nécessaire' est un concept primitif, puisque ce concept est opposable à un autre,⁹ de sorte que ce qui est véritablement primitif, c'est la disjonction 'nécessaire/contingent'.

Mais il est un point plus important sur lequel Duns Scot s'écarte d'Avicenne (bien qu'il s'efforce constamment de le mettre de son côté, du moins chaque fois où c'est possible, attitude qui contraste avec son aversion pour Averroès). En effet, si toute chose est comprise «sous la raison de l'être» (*sub ratione entis*), et si l'être est l'objet naturel de l'entendement humain, la connaissance de Dieu sera elle-même naturelle, et donc la Révélation sera inutile. C'est là une conclusion qu'Avicenne lui-même n'aurait sans doute pas tirée. Mais elle sera tirée par certains de ses disciples, qui se manifestent dans le Prologue de l'*Ordinatio* sous le nom de 'philosophes' dans la *controversia inter philosophos et theologos* de la première partie de ce Prologue. C'est pourquoi le théologien Duns Scot est conduit à préciser sa position. Dire que l'être est l'objet naturel de l'intellect humain ne signifie pas que l'esprit humain est à même de connaître toutes choses par ses seules forces naturelles, mais seulement qu'il est «ordonné à la connaissance de

⁶ «Nisi enim prius subintravit animum vel nisi fuerit intellectum quod significatur per verbum, non poterit cognosci id quod significatur per illam» (Van Riet, 32).

⁷ «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut dicit Avicenna in principio Metaphysicae suae lib I, cap. IX [en réalité, ch. 5]. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens» (*De veritate*, q. 1, art. 1 c).

⁸ Comme semble l'avoir voulu Avicenne. Le terme ar. est *ghariza*, 'ce qui est spontané, inné' (Van Riet, 32).

⁹ Les autres concepts 'simplement simples' admis par Duns Scot sont les 'différences ultimes', c'est-à-dire les différences spécifiques ultimes et les différences individuelles, qui sont de soi ultimes, ainsi que le couple acte/puissance.

l'être tout entier». Cette précision rétablit la différence entre la métaphysique et la théologie, tout en conservant le bénéfice des innovations avicenniennes.¹⁰ En conclusion de ce point, l'on peut dire que, de Thomas d'Aquin et de Duns Scot, celui qui est le plus proche d'Avicenne sur la question de l'être est certainement le second. Thomas conçoit l'être comme un acte. Avicenne, puis Duns Scot considèrent l'être sous l'angle de l'intelligibilité.¹¹ Certes, l'intelligibilité est postérieure à l'entité (*intelligibilitas sequitur entitatem*). Elle n'est donc pas première. Mais l'entité est néanmoins saisie dans sa notion intelligible, cela sans intermédiaire. C'est pourquoi Duns Scot pose à la suite d'Avicenne qu'un être est un *habens quid*. Ce n'est pas seulement ce qui est, mais «ce à quoi il ne répugne pas d'être en effet» (*id cui non repugnat esse in effectū*).

L'indifférence de l'essence

La doctrine avicennienne dite de l'indifférence de l'essence est le sujet principal du présent exposé. A l'arrière-plan de cette question se trouve ce que j'appellerai l'aristotélisme standard. Selon cette version, déjà contestée par Duns Scot, bien qu'elle soit encore enseignée, le mérite d'Aristote fut de mettre dans les choses de ce monde les Formes que Platon situait dans un Ciel intelligible. Mais comme, en ce monde, les choses et les êtres vivants sont individuels, tandis que ces Formes sont communes, deux individus de même espèce ne pourront pas différer l'un de l'autre par leur forme. Il faudra donc qu'ils diffèrent par la matière, puisque la matière est le seul autre élément du composé. Avant Duns Scot, Guillaume d'Auvergne s'est opposé à cette conception, qui entraîne des conséquences inadmissibles, notamment pour le salut. S'il est vrai que deux hommes ne diffèrent l'un de l'autre que par la matière de leur corps, alors, à la mort corporelle, il ne subsiste plus qu'une forme commune, et donc l'immortalité individuelle est impossible.¹²

L'on ne peut pas savoir, mais seulement conjecturer quels furent les motifs qui ont conduit Duns Scot à adopter la conception avicennienne de l'essence indifférente. Toutefois, il est probable que les considérations qui précèdent ne furent pas étrangères à ce choix, car chez Duns Scot la doctrine avicennienne de l'essence est inséparable de la solution, proprement scotiste, au problème de l'individuation. Commençons par la première. «Pour toute chose (*amr*) il y a une nature (*haqiya*)», dit Avicenne. C'est là le pur enseignement d'Aristote: *omnis*

¹⁰ «L'objet naturel d'une faculté peut être dit ce à quoi cette faculté est inclinée naturellement ou bien ce par quoi elle est mue naturellement. Ainsi, l'intellect est incliné naturellement à n'importe quel objet compris sous l'être (*quodlibet obiectum sub ente*), mais il n'est pas mû naturellement par n'importe quel objet» (Prologue de la *Lectura*, p. 161).

¹¹ Cette différence entre les deux philosophes est bien montrée dans une étude récente en langue portugaise, Pedro Parcerias, «Duns Escoto, o pensavel e a metafisica virtual», in *Mediaevalia, Textos e estudos*, 19 (2001).

¹² Cf. G. Sondag, «La solution scotiste au problème de l'individuation», in *Perspectives arabes, etc.*, pp. 508-509.

substantia est idem cum suo quod quid est. Cela est exact, observe Duns Scot, si l'on fait abstraction de la différence individuelle.

La découverte d'Avicenne porte sur la nature de la prédication quidditative, c'est-à-dire celle par laquelle on énonce d'une chose ce qu'elle est. Si je dis 'ceci est un cheval', ce qui est énoncé du sujet, ce n'est pas le concept du cheval qui est dans mon esprit, mais ce qui est signifié par le concept, à savoir la nature de ce sujet. Il faut donc distinguer le concept d'une chose de la nature de cette chose. D'autre part, une nature n'est pas non plus identique avec le sujet individuel dont elle la nature, puisqu'elle est commune à plusieurs individus. Par conséquent, une nature est distincte à la fois du concept de cette nature qui est dans l'esprit et des sujets singuliers qui ont cette nature. Appelons 'équinité' la nature du cheval, comme on appelle 'humanité' la nature de l'homme. Il faut affirmer que, considérée en elle-même, «l'équinité n'est pas autre chose que l'équinité seulement» (*unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum*).

En conclusion d'une série de preuves, que l'on ne peut examiner ici, Duns Scot affirme dans *Le principe d'individuation* qu'«il y a dans les choses, indépendamment de toute opération de l'intellect, une unité qui est inférieure à l'unité numérique, c'est-à-dire l'unité propre au singulier, et qui est néanmoins réelle; cette 'unité' est l'unité propre d'une nature;» (p. 98). L'on reconnaît ici la *natura communis* scotiste, entité réelle, dont l'unité, à savoir l'unité spécifique, est inférieure à l'unité numérique ou unité du singulier. Pour expliquer ce point, Duns Scot fait aussitôt appel à Avicenne: «De quelle façon faut-il comprendre ce point, on peut le voir en quelque manière à ce que dit Avicenne au livre V de la *Métaphysique*, où il pose que 'la nature du cheval est la nature du cheval, un point c'est tout - n'étant de soi ni une ni multiple, ni universelle ni particulière'. Ce que je comprends ainsi: elle n'est pas 'de soi une' de l'unité numérique, ni 'multiple' d'une multiplicité opposée à cette unité; elle n'est ni 'universelle' en acte (en ce sens qu'une chose est universelle en tant qu'elle est un objet de l'intellect), ni de soi 'particulière'» (ibid.). Duns Scot a donc adopté le schéma avicennien¹³, où l'on distingue ce cheval-ci, qui est un singulier, la nature du cheval, qui est commune, enfin le concept de cheval, qui est l'universel proprement dit ou l'universel 'achevé', c'est-à-dire le prédicat de l'attribution quidditative. Pour mettre en relief la différence entre une nature et le concept correspondant, Duns Scot insiste sur le fait qu'une nature n'est pas prédicable de ce dont elle est la nature, tandis que le concept correspondant est prédicable, comme lorsqu'on dit 'ceci est cela' (*hoc est hoc*).

Ce schéma avicennien ne se trouve pas chez Aristote. En effet, Aristote distingue le *tode ti* et le *to ti èn tini einai*, c'est-à-dire le singulier et le 'ce que c'est' du singulier. Mais il ne distingue pas nettement le 'ce que c'est' d'une chose du concept cette chose. Dans le traité *De l'âme*, le Philosophe indique bien sûr que la pierre n'est pas dans l'âme, mais seulement une similitude de la pierre (*homoiosis*,

¹³ Cf. *In Metaph.* VII, 7; St. B IV, 153: «... 'quod quid est' est ens reale, nec universale, nec particulare, secundum Avicennam».

qui sera traduit par *species*), mais cette *homoiosis* n'est pas à proprement parler un concept au sens d'une représentation, puisqu'Aristote la conçoit comme une impression (*pathèmata tès psychès*, dans le traité *Peri hermeneias*), sur le mode de l'impression sensorielle. Il faut donc se demander pour quelles raisons Avicenne distingue l'équinité et le cheval, c'est-à-dire la nature ou essence d'un côté, et le concept de l'autre.

Certains ont dit que cette distinction lui fut suggérée ou du moins facilitée par une particularité de la langue arabe, à savoir la possibilité, au moyen d'un simple suffixe, de former des termes aptes à désigner des essences prises séparément, par exemple *farisiyya*, l'équinité, *insaniyya*, l'humanité, et de créer ainsi autant de termes pour des essences distinctes qu'il y a de choses d'espèces différentes, ce qui est plus difficile en latin et dans les langues latines, où les mots formés avec le suffixe *-tas* (*-té* en fr.) désignent des qualités plutôt que des entités. Mais cette particularité de la langue qu'il utilisait ne pouvait être pour Avicenne rien de plus qu'une cause adjuvante, car la pensée n'est pas dans la langue. Pour un philosophe, la raison ne peut être que philosophique. Si Avicenne distingue nettement l'essence ou nature du concept, c'est parce que pour lui le concept, qu'il appelle *ma'ana* (lat. *intentio*) est un signe dans l'âme, tandis qu'Aristote ne voit en lui qu'une impression. Or un signe doit être distinct de ce qu'il représente ou signifie. Donc, le cheval, entendant par là le concept qui est dans l'âme, doit être distinct de l'équinité. Cette distinction est d'autant plus nécessaire qu'à la différence d'Aristote, Avicenne, comme plus tard Duns Scot, ne sépare pas la métaphysique, science des quiddités, de la noétique, science des 'intentions' qui sont dans l'âme intellectuelle. L'intuition d'Avicenne selon laquelle un concept est un signe mental est de première importance. C'est d'Avicenne que Duns Scot a héritée cette idée, soit directement soit indirectement. Elle n'est pas dans Aristote. Elle n'est pas non plus dans Augustin. Si Augustin connaît le verbe intérieur, il ne connaît pas le signe mental, car il semble qu'il n'existe pour lui de signe que sensible (lorsqu'il rejette les 'espèces intelligibles' que posera Duns Scot, un Pierre Olivi est plus fidèle à Augustin).

L'on peut alors se demander où existe la-dite équinité. Est-ce dans la réalité? Est-ce dans l'âme? Ou bien dans les deux? Et l'on est conduit par là à examiner pour finir le 'réalisme' avicennien, dont le réalisme scotiste est très proche. Avicenne distingue l'être et la chose comme deux notions primitives, ainsi qu'il a été dit plus haut. Une chose peut être dans la réalité ou dans l'âme qui la conçoit, ou encore dans les deux, mais ce qui n'est ni dans la réalité ni dans l'âme n'est pas une chose. Or ce qui n'est pas une chose n'est rien¹⁴. Telle est le cas d'une quiddité comme l'équinité. Elle peut être dans la réalité, c'est-à-dire dans les chevaux singuliers, et aussi dans l'âme qui la conçoit ou peut la concevoir. Mais il n'existe pas pour elle une troisième possibilité. Ici se découvre - on le remarquera en passant - le motif théologique de la position d'Avicenne. En effet, il entendait

¹⁴ «... Quia [res] habet esse vel in singularibus vel in aestimatione vel intellectu. Si autem non esset ita, tunc non esset res» (*Metaph* I, 5; Van Riet 36).

s'opposer à l'école musulmane des mutazilites. Ces théologiens, inspirés par le platonisme, mettaient dans l'intellect divin quelque chose de similaire aux Idées platoniciennes. C'est ce qu'Avicenne refuse, en montrant que ces Idées ne sont pas nécessaires. Outre la réalité et l'esprit, il n'existe pas de troisième royaume.

Ens primo dividitur in ens extra animam et ens in anima, dit Duns Scot. L'être se divise au principe en être hors de l'âme et être dans l'âme, ce qui veut dire que cette division est exhaustive. Pas plus que l'essence avicennienne, la nature scotiste n'a d'existence séparée de ses modes, c'est-à-dire la singularité hors de l'âme et l'universalité dans l'âme, mais elle ne se confond pas avec ces modes ou déterminations. «Bien qu'elle n'existe réellement jamais sans l'une ou l'autre de ces déterminations, elle n'est pourtant, de soi, aucune de celles-ci, mais les précède toutes naturellement; c'est dans cet état d'antériorité naturelle que le 'ce-que-c'est' d'une chose est par soi l'objet de l'intellect, qu'il est considéré comme tel par le métaphysicien et exprimé dans la définition».¹⁵ Et Duns Scot de préciser: «Ce qui est donc conçu en premier, c'est une 'nature', sans qu'aucun mode ne soit conçu en même temps, ni celui qui est le sien dans l'intellect, ni celui qui est le sien hors de l'intellect car, s'il est vrai que le mode sous lequel l'intellect la conçoit est l'universalité, ce n'est pas ce mode qui est conçu!».¹⁶ En effet, comme le montre l'expérience, il est possible de concevoir ce qu'est un cheval et de définir le cheval sans penser à ce cheval-ci ou ce cheval-là et, s'il est vrai que la nature du cheval est nécessairement conçue au moyen d'un concept, ce qui est conçu en premier ou directement, c'est la nature du cheval, et non point ce concept ou signe mental (qui n'est conçu quant à lui que par réflexion). Peut-être n'est-il pas excessif de dire que cette conception des natures est la véritable sortie hors du platonisme, qui ne se trouve pas dans l'aristotélisme standard.¹⁷

Le singulier et la nature

Armé de cette conception, Duns Scot va préciser, plus que ne le fait Avicenne, les rapports entre le singulier et la nature de ce singulier hors de l'âme et, dans l'âme, les rapports entre nature et concept. Concernant le premier point, ce qui, pour Duns Scot, existe hors de l'âme ou dans la réalité, ce n'est point une nature, mais des singuliers ayant une nature. Une nature se définit comme ce qui, présent chez un singulier, peut être présent chez un autre singulier de même espèce. Elle n'est donc pas quelque chose de commun à ces singuliers (d'où il suivrait qu'elle serait une entité distincte de ces singuliers), mais commune *dans* ces singuliers (c'est là ce qui rend possible l'abstraction, entendant par là l'*aphairesis* aristotélicienne). Par opposition, la différence singulière est ce qui, présent chez un singulier, ne peut être chez un autre singulier. Il y a donc autant de différences singulières qu'il y a de singuliers. En effet, il ne suffit pas de poser la différence de deux

¹⁵ *Le principe d'individuation*, q. 1, n. 32; Sondag, p. 98 et p. 100.

¹⁶ *Ibid.*, n. 33; Sondag, p. 100.

¹⁷ Bien que Duns Scot s'efforce de montrer qu'elle est dans Aristote (cf. *Le principe d'individuation*, p. 67-68).

singuliers comme une relation *entre* ces singuliers, car, ainsi conçue, la différence exprime seulement le fait que ces deux singuliers ne sont pas le même. Par conséquent, la singularité serait alors conçue de façon seulement négative, ce qui est insuffisant. C'est pourquoi Duns Scot rejette cette conception, qui est en substance celle de Henri de Gand. Il faut poser au contraire que la différence est *dans* un singulier, et d'un singulier à un autre, ce qui est d'ailleurs conforme au concept aristotélicien des relatifs. Ainsi, un singulier d'une espèce donnée sera constitué de deux 'quasi-parties', à savoir l'espèce d'une part, la différence individuelle de l'autre.

Je ne développerai pas davantage la théorie scotiste de la singularité. Mais il me semble utile pour le présent propos d'attirer l'attention sur une conséquence de cette théorie pour la métaphysique, car il y a ici une innovation majeure de la part de Duns Scot, qui n'est pas chez Avicenne. En effet, les différences individuelles ne peuvent former une espèce (bien qu'elles puissent sans doute former un ensemble numérique, s'il est vrai qu'il y a autant de différences individuelles que d'individus - mais c'est là un point que Duns Scot ne mentionne pas). La raison en est que si les différences individuelles formaient une espèce, il faudrait de nouvelles différences pour distinguer ces différences à l'intérieur de l'espèce, ce qui est impossible, car l'on irait à l'infini. Donc, les différences individuelles sont 'ultimes'. Elles sont purement déterminantes et aucunément déterminables. D'ailleurs, il en va de même des différences spécifiques, du moins de certaines d'entre elles. En effet, la différence spécifique d'une espèce spécialissime (indivisible en sous-espèces) est une différence spécifique ultime. Puisqu'elles n'entrent pas dans un genre, quel qu'il soit, les différences ultimes ne sont pas des êtres, mais ce par quoi des êtres diffèrent ultimement ou en dernier instance. Dans ces conditions, il faut modifier le concept de l'être, tout en conservant son unité. Tout ce qui est intelligible n'est pas un être, puisqu'une différence ultime n'est pas un être. Mais toute différence ultime est contenue dans quelque chose qui est un être. L'on doit donc dire en conséquence que l'être est contenu en toutes choses soit formellement (*formaliter*), soit virtuellement (*virtualiter*). Formellement, car toute chose, réelle ou possible, est un être. Virtuellement, car toute chose singulière ou toute espèce spécialissime a le pouvoir de faire connaître ce qui, en elle, n'est pas un être, à savoir la différence individuelle ou la différence spécifique ultime. Ce point est important pour la métaphysique. Le métaphysicien Duns Scot a su faire sa place à la pure différence à côté de l'être. Aux débuts de la théorie de l'être, l'on pensait qu'il existe un mélange d'être et de non-être, d'identité et de différence. En réalité, il ne s'agit pas d'un mélange, mais d'une sorte de complémentarité. Il faut être reconnaissant à Duns Scot d'avoir posé la différence dans l'être mais à côté de l'être pour ainsi dire, car il a ainsi désarmé par avance tous ceux qui prétendent détruire l'être en lui opposant la différence (ils furent nombreux au siècle dernier).

La nature et le concept

Concernant le second point, Duns Scot pose qu'alors même qu'elle est parvenue dans l'âme par la voie des sens et par l'action de l'imagination (*phantasia*), une nature n'est pas identique au concept de cette nature, ce qui est manifeste car, en tant que telle, une nature n'est pas prédicable du sujet ayant cette nature.¹⁸ En effet, l'on ne peut pas dire 'ceci est une équinité', mais seulement 'ceci est un cheval'. Seul est proprement prédicable un concept possédant l'unité qui fait de lui un objet distinct pour l'esprit. La première différence est donc la prédicabilité. La seconde est l'universalité du concept, par opposition à la particularité de l'image mentale (appelée *phantasma*). En effet, l'image produite par l'imagination représente encore une nature 'sous la raison du singulier', comme le montre l'expérience, et non pas 'sous la raison de l'universel'. Pour obtenir l'universel achevé, ou concept proprement dit, il faut une *translatio ab ordine ad ordinem*, par laquelle, sous l'action de l'intellect agent, l'objet passe de l'ordre du sensible, qui est encore le sien dans l'imagination, à l'ordre de l'intelligible. Ce concept est alors reçu dans l'intellect patient ou 'possible', qui est une mémoire intellectuelle.¹⁹

Conclusion

Il peut paraître insolite qu'un penseur persan, de religion musulmane et écrivant en arabe ait pu influencer à deux siècles ou presque de distance un moine franciscain écossais, écrivant en latin. L'on peut naturellement invoquer le contexte de la seconde moitié du XIII^{ème} siècle latin, où les commentateurs musulmans d'Aristote sont bien connus et discutés. Mais cela ne suffit pas. Il faut ajouter qu'Avicenne est loin d'être un simple commentateur, ce dont Duns Scot était lui-même persuadé. Il choisit donc de s'engager délibérément dans certaines voies nouvelles ouvertes par le Persan. Par là, l'idée que Dieu est la fin de l'inquisition métaphysique, la doctrine de l'univocité du concept de l'être et celle des essences indifférentes purent passer à la postérité dans la philosophie occidentale.

Bibliographie

Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. critique de S. Van Riet, Louvain/Leiden, E. Peeters/E.J. Brill, 1983.

AVICENNE, *La métaphysique du Shifa*, trad. de Georges C. Anawati, Paris, Vrin, 1978.

Die *Metaphysik Avicennas*, Uebersetzt und erläutert von M. Horten, Frankfurt-am-Main, Minerva, 1960.

DUNS SCOT, Jean, *Ordinatio*, Rome, édition vaticane [Vat.], 1950-

———. *Opera Philosophica*, St. Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute, [St. B.], 1997.

¹⁸ «Seul peut être prédiqué d'un sujet par une prédication du type 'ceci est cela' un concept numériquement un, considéré en acte par l'intellect, car c'est seulement en tant qu'objet de l'intellect qu'il possède l'unité numérique grâce à laquelle on peut le prédiquer de tout sujet singulier en disant 'ceci est cela'» (Ibid., n. 37; Sondag, p. 102)

¹⁹ Voir à ce sujet, *L'Image*, q. 1, nn. 351-378; Sondag, pp. 120-136. Cf. également G. Sondag, «Quelques aspects de la philosophie de l'esprit de Jean Duns Scot», in: *Dialogue*, p. 467-470.

———. *Le principe d'individuation*, Paris, Vrin, 1992.

———. *L'Image*, Paris, Vrin, 1993.

———. *Prologue de la 'Lectura'*, Paris, Vrin, 1996.

———. *Prologue de l' 'Ordinatio'*, Paris, P.U.F., 1999.

DE LIBERA, Alain, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999.

GILSON, Etienne, «Avicenne et le point de départ de Duns Scot», *ADHLMMA*, t. 2 (1927)

———. *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1989.

———. *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.

JANSSENS, J. and DE SMET, D. (eds.), *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium Leuven/Louvain-la-Neuve, September 8-11, 1999.*

JOLIVET, Jean, «Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina», in: *Philosophie médiévale, arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995.

SONDAG, Gérard, «La solution scotiste au problème de l'individuation», in: Ahmad Hasnawi et alii (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Leuven/Paris, Peeters, 1997.

———. «Quelques aspects de la philosophie de l'esprit de Jean Duns Scot», in: *Dialogue XXXIX* (2000).

———. «Métaphysique et théologie dans les Prologues de la *Lectura* et de l'*Ordinatio* (1^{ère} partie) de Jean Duns Scot», in: *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Age*, Paris, Vrin, 2002.